



HERMENÉUTICA CRÍTICA DE LA TÉCNICA:

EXPERIENCIA Y RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO

CRITICAL HERMENEUTICS OF TECHNOLOGY: EXPERIENCE AND RATIONALIZATION OF THE WORLD

Alexander Tezoco Vera

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
valex0692@gmail.com

93

RESUMEN

La presente investigación desarrolla el modo en que los fundamentos de la experiencia hermenéutica hacen frente a la planificación técnica de la vida. Pero esto no implica un rechazo a los avances tecnocientíficos, sino su confrontación toda vez que su uso nos genera consecuencias ontológicas. Para Hans-Georg Gadamer, la técnica amenaza con una racionalización de nuestra *praxis*, y el modo en que la hermenéutica hace ver estas pretensiones, pero también su inadecuación a la vida fue nombrada por este pensador como "hermenéutica crítica". Así es como ahora presentamos el despliegue de esta confrontación mediante un camino que va de *Verdad y método* a los ensayos posteriores a 1960 para mostrar el sentido crítico de la hermenéutica filosófica.

Palabras clave

Experiencia | Planificación | Racionalización | Lenguaje | Comprensión

ABSTRACT

The present research develops the way in which the foundations of hermeneutic experience confront the technical planning of life. But this does not imply a rejection of techno-scientific advances, but rather their confrontation as their use generates ontological consequences for us. For Hans-Georg Gadamer, technique threatens with a rationalization of our *praxis*, and the way in which hermeneutics makes these pretensions visible, but also their inadequacy to life, was named by this thinker as "critical hermeneutics". Thus it is that we now present the unfolding of this confrontation through a path from *Truth and Method* to the essays after 1960 to show the critical sense of philosophical hermeneutics.

Keywords

Experience | Planning | Rationalization | Language | Understanding

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica filosófica ha sido uno de los movimientos de pensamiento que ha configurado el desarrollo del siglo XX y lo que va del XXI. Siendo así, Hans-Georg Gadamer se configura como una de las principales mentes que ha contribuido a la descripción de la experiencia hermenéutica mediante su *ópera magna*, es decir, *Verdad y método* (1960). En esta obra, que Gadamer publicó a sus 60 años, se nos presenta la tesis que indica que nuestra experiencia originaria del mundo no se encuentra en los modelos idealizados de la ciencia natural, pues la experiencia que de ella emerge corre siempre bajo el presupuesto de alcanzar conocimiento objetivo del mundo, que, en otras palabras, corresponde al dominio calculado de la naturaleza. En este sentido, la hermenéutica filosófica muestra desde su base una seria tensión entre la esencia de la experiencia y la racionalización de ella.

94

Ahora bien, para el filósofo alemán, la época que nos ha tocado vivir es técnica porque en ella se ha desarrollado una fuerte inclinación a la racionalización de nuestra *praxis*, es decir, asistimos al momento en que cedemos nuestro poder-hacer o capacidad de autodeterminación a la planificación tecnocientífica. Ante esto, los fundamentos de la experiencia hermenéutica buscan mostrar lo impropia que resulta la planificación técnica de la vida, pues en ella existe un ámbito que escapa a todo cálculo técnico, es decir, la historicidad. Sin embargo, esta confrontación estaría programada e implícita en *Verdad y método*, pero quedaría pendiente, para ensayos posteriores, el desarrollo explícito sobre cómo la planificación técnica tiraniza nuestra vida y qué tipo de consecuencias le implica.

Bajo este entendido, ahora presentamos dos grandes momentos de análisis, el primero comprende los fundamentos de la experiencia hermenéutica, pero teniendo como hilo conductor la diferencia entre experiencia originaria y modelos ideales de ella, análisis que se encuentran en *Verdad y método* y de los cuales se necesita para comprender el modo en que la técnica nos ha causado serias consecuencias a nivel ontológico. Estas consecuencias son analizadas en el segundo momento, a través de una serie de artículos posteriores a la obra de 1960 donde Gadamer discute de manera central con la idea de una planificación técnica de la vida, a la cual contrasta con la experiencia hermenéutica. Así, el desarrollo y articulación de estos momentos nos vienen a mostrar que la hermenéutica es crítica en tanto acusa la inadecuación entre la planificación técnica y la vida, pues, su carácter de finitud y autodeterminación solo puede ser mostrada en una estructura originaria de la experiencia.

Cabe advertir que, como buen lector de Hegel, Gadamer no presenta a la hermenéutica en su orientación crítica como un principio del cual se

derive su quehacer o como un resultado del cual habría que apropiarse, ella quiere ser comprendida en su despliegue. Por tal motivo los dos momentos de nuestro trabajo buscan mostrar la organicidad de la hermenéutica crítica en el que constantemente nuestra experiencia originaria del mundo discute con todo reduccionismo tecnocientífico. Pues Gadamer no está en contra de todo proceder científico, pero no concibe un análisis unilateral de nuestra experiencia.

I. FUNDAMENTOS DE UNA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

La tesis de Gadamer, que a su vez marca el desarrollo de la hermenéutica filosófica, se encuentra en hacernos ver que la comprensión es un modo de ser de la existencia humana que muestra el alcance de nuestra experiencia original del mundo, de la cual, incluso, bebe toda postulación científica. En este sentido, el maestro de Marburgo quiere hacer explícita una tensión entre la ciencia natural y la experiencia originaria del mundo. Pero esta tensión no busca declarar un antagonismo entre los desarrollos tecnológicos y científicos que se han visto ampliamente potenciados en nuestra época y el pensar filosófico. Ya que desde el prólogo a la segunda edición de su *ópera magna*¹, el filósofo de Marburgo expresa lo siguiente: "Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un compromiso acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad científica de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión".² Solo un poco más adelante, nuestro autor expresa que la tensión ha de medirse bajo lo siguiente: "Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento".³ La tensión latente en la intención filosófica de Gadamer tiene la cualidad de mostrar la diferencia de modos en los que

¹ N.B.: *Verdad y método cuenta con tres ediciones: 1960, 1965 y 1972*. La segunda de ellas tiene una especial atención por Gadamer en tanto su propuesta filosófica ya ha generado una serie de debates y conversaciones. En este sentido, el prólogo a la segunda edición se convierte en una respuesta general a sus lectores, ahí Gadamer vuelve a presentar su propuesta aclarando que su propósito es ontológico. Además, se presenta una toma de distancia con una serie de malentendidos y aclara que su tema se centra en la descripción fenomenológica del comprender como un modo fundamental de la existencia humana. Asimismo, un elemento que no debe desatenderse es el apartado añadido: en esta edición aparece en el apéndice "Hermenéutica e historicismo" con la intención de explicitar, todavía más, la diferencia entre hermenéutica histórica y hermenéutica filosófica. Para la tercera edición, el prólogo es mínimo y se acentúa que solo se han introducido algunas fuentes bibliográficas, advirtiendo que la obra de 1960 debe tomar en cuenta las ampliaciones y discusiones, de manera concreta sus estudios sobre Hegel (1971).

² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. A. Agut y R. de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2000), p. 10.

³ *Ib.*, p. 11.

se persigue el conocimiento, es decir, la ciencia natural tiene que objetivar matemáticamente la naturaleza para así dominarla y obtener su legalidad. Sin embargo, este no es el único modo de proceder en lo que respecta a la experiencia humana del mundo.

En contraste, nuestra experiencia del mundo encuentra su estatus original en la comprensión, pues ella sucede por "[...] encima de nuestro querer y hacer".⁴ Con esto dicho, la hermenéutica deja el camino histórico de una preceptiva auxiliar ahí donde los textos fuesen oscuros y adquiere su carácter ontológico. Si esto es así, hay que apuntar brevemente que Gadamer busca diferenciar el modo de proceder de una hermenéutica clásica respecto de una propiamente filosófica. En términos generales, la hermenéutica tiene una gran historia a sus espaldas, pero ella ha sido entendida como "una praxis artificial" que implica "el anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro e inequívoco el sentido de algo".⁵ A lo largo de la tradición, este arte, como también le llama Gadamer, ha desarrollado una serie de preceptivas ahí donde los textos se muestran complejos en su sentido. De manera especial, en la tradición científica moderna ella adquiere "una especie de conciencia metodológica" que vine a significar lo siguiente: "No solo se posee el arte de la interpretación, sino que se sabe justificar teóricamente el mismo".⁶ Aunque el desarrollo de la hermenéutica adopta diferentes matices según quien la practique, lo que predomina es el carácter de ser una praxis artificial para una tarea determinada. Estas consideraciones cambian totalmente con el giro ontológico que Gadamer ve en Heidegger, con él, ella deja su antiguo puesto preceptivo y artificial y se convierte en un comportamiento fundamental de la existencia humana. Afirma Gadamer: "Comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana".⁷ Ante esta tesis, nuestro autor tiene la tarea de mostrar el cómo de ese carácter ontológico de la hermenéutica. Para esto, recurre a la descripción de la experiencia como una dialéctica negativa donde siempre interviene la conciencia de la eficacia histórica. Veamos esto.

En la segunda parte de *Verdad y método* se nos presentan los "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica" (*Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*) y, dentro de estos, el análisis al concepto de experiencia. Nosotros tomamos como eje este estudio porque aquí se hace explícita la tensión entre ciencia y experiencia originaria del

⁴ *Ib.*, p. 10.

⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, trad. M. Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 2004), p. 95.

⁶ *Ib.*, p. 96.

⁷ *Ib.*, p. 105.

mundo que mencionamos arriba. Entonces, para comenzar es necesario advertir que Gadamer analiza el concepto de experiencia porque, a su juicio, ella ha caído en los extravíos ideales de la ciencia: "Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar su contenido originario".⁸

Para Gadamer, el esquema propuesto por las ciencias naturales desatiende la historicidad subyacente a toda experiencia. Esto no sucede por una mala intención, pues "[...] el objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico".⁹ La ciencia debe eliminar cualquier nota de historicidad, pues el carácter de su validez, que a sus resultados confiere, se asienta sobre la garantía de que el conocimiento que de ella deriva puede y debe ser verificable por cualquiera, ya que "Una experiencia solo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad".¹⁰ En consecuencia, la experiencia solo tiene un papel referido al método teleológico de la ciencia, es decir, la experiencia adquiere su valor en la medida en que ella pueda ser condición para la adquisición de conocimiento objetivo.

En contraposición con este modelo, por el cual la ciencia natural comprende la experiencia, Gadamer está en acuerdo con Husserl en lo que refiere a los análisis correspondientes sobre el hecho de que la ciencia idealiza la experiencia, en pluma propia indica: "En los últimos tiempos Edmund Husserl ha dedicado particular atención a esta cuestión, emprendiendo una y otra vez la tarea de ilustrar la parcialidad inherente a la idealización de la experiencia que subyace a las ciencias".¹¹ Gadamer, en este acuerdo con Husserl, se encuentra principalmente motivado por lo desarrollado en la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*,¹² así, el maestro de Marburgo concede que un camino viable para el desarrollo de la originalidad de la experiencia se encuentra en la descrip-

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 420.

⁹ *Ibid*, p. 421

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ib.*, p. 422.

¹² N.B.: En lo que refiere a la estructura interna de *Verdad y método*, Gadamer hace explícito que su comprensión de Husserl se orienta a la lectura y análisis de Husserliana I, II, III, IV, VI, VII y VIII; *Logische Untersuchungen I y II*; *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*.

ción del mundo de la vida (*Lebenswelt*)¹³, pues solo a partir de ella la ciencia puede recurrir a su modelo teleológico de conocimiento del mundo. Sin embargo, Gadamer tomará distancia de Husserl toda vez que considera que el tema del ego trascendental es ya una idealización de la fluctuación original de la experiencia del mundo.¹⁴

¹³ N.B.: A Gadamer le llama mucho la atención el concepto de mundo de la vida y horizonte, porque considera que en ellos se encuentra el esfuerzo de Husserl por comprender que la subjetividad debe ser considerada como fenómeno y, entonces, ella exige ser analizada en toda la variedad de sus modos de estar dada. Sin embargo, esta investigación no puede agotarse solo por la percepción, sino que debe extenderse a los horizontes anteriores y posteriores en los que puede ser fundada. En letra de Gadamer, hay un giro por “[...] estudiar no solo las vivencias individuales de la conciencia sino también las intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas de la conciencia, haciendo así comprensible el todo de cualquier validez óptica objetiva”. Mundo de la vida y horizonte serán desarrollados en la obra de 1960 a la luz de la conciencia de la historia efectual. Lo anterior puede cotejarse ampliamente en: H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 305-318. Además, en lo que refiere a la comprensión y crítica del “mundo de la vida” puede consultarse: H.-G. Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, trad. F. Jaran (Madrid: Síntesis, 2016), pp. 100-110. Finalmente, en la consideración de vínculos entre Gadamer y Husserl en lo que respecta a estos conceptos es sumamente importante: A. Steinbock, *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, trad. R. Garcés y A. Alonso, (Salamanca: Sígueme, 2022).

¹⁴ N.B.: El análisis de la relación Husserl-Gadamer aún tiene pendiente una investigación pormenorizada, sobre todo para tematizar los alcances y límites de las incursiones gadamerianas con respecto a la fenomenología. Como es sabido, en el prólogo a la segunda edición de la obra de 1960 indica que su modo de proceder es fenomenológico en lo que atañe a las descripciones del juego y del lenguaje. Pero si atendemos que el lenguaje es el hilo conductor de la experiencia hermenéutica, y el juego es la descripción que prepara el despliegue de la conciencia de la historia efectual, la cual es de suma importancia dentro de los fundamentos de dicha experiencia al grado de ser un principio, entonces la referencia a la fenomenología se encuentra en el corazón de sus análisis. Lo cierto es que Gadamer asume que sigue a Heidegger en lo que respecta a la crítica de lo trascendental en la fenomenología y que retoma el título de “hermenéutica” de las primeras lecciones, donde se indica por “hermenéutica” una experiencia y no una metodología. Sin embargo, aunque nuestro autor guste de decir que entiende el “comprender” como modo de ser del *Dasein*, no se tematiza dónde queda el puesto de la afectividad, pues comprensión y afectividad, son un binomio que salva de caer en la noción de subjetividad moderna. Estos caminos posibles de investigación se agudizan cuando se sabe que Gadamer tiene intereses diversos y que se encuentra más cerca de Hegel que de Husserl y Heidegger. Para un seguimiento pormenorizado del problema pueden cotejarse: A. Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* (México: Universidad Iberoamericana; Plaza y Valdés, 2007), pp. 147-206; A. Xolocotzi, A. Zirián, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Miguel Ángel Porrúa, 2018); H.-G. Gadamer, *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. M. Garrido (Madrid: Cátedra, 1980); H.-G. Gadamer, *El movimiento fenomenológico*, (Madrid: Síntesis, 2016); N. Keane, “Gadamer’s Heidegger: on language and metaphysics”, en *The Gadamerian Mind*, eds. T. George y G-J van der Heiden (N.Y.: Routledge, 2022), pp. 257-271; R. Dostal, *Gadamer’s Hermeneutics. Between Phenomenology and Dialectic* (Evanston: Northwestern University Press, 2022), pp. 175-197.

El intento de Husserl de retroceder por la génesis del sentido al origen de la experiencia, y de superar así su idealización por la ciencia, tiene que combatir duramente con la dificultad de que la pura subjetividad trascendental del ego no está dada realmente como tal sino siempre en la idealización del lenguaje que es inherente siempre a toda adquisición de la experiencia, y en la que opera la pertenencia del yo individual a una comunidad lingüística.¹⁵

En este pasaje aparece ya la posición de Gadamer. Para él, el desarrollo temático y metódico correspondiente al ego trascendental, y el modo por el cual este tiene mundo, es ya una idealización del lenguaje que bebe de la experiencia original. Para nuestro autor, la experiencia del mundo sucede siempre ya en una comunidad lingüística, esto lo veremos más adelante, pero este pasaje cobra importancia ya que indica que el hilo conductor de la experiencia hermenéutica es el lenguaje. Ahora bien, antes de llegar a esta estación, Gadamer insiste en que el análisis del concepto de experiencia no debe caer en extravíos de modelos ideales, no obstante "Esto no quiere decir que bajo este aspecto no se haya comprendido correctamente un momento verdadero de la estructura de la experiencia".¹⁶ Esquemáticamente sostenemos que la *esencia* de la experiencia a la cual alude Gadamer se basa en tres grandes rasgos, 1) no parte del presupuesto de una generalidad dada de antemano, 2) tiene un proceso esencialmente negativo y 3) ella es un acontecer. El primer aspecto de la estructura de la experiencia, del cual se desprenden los dos siguientes, es desarrollado bajo una lectura crítica a Aristóteles. De manera concreta, el autor de *Verdad y método* pone su atención en el libro primero de la *Metafísica* y la parte final de los *Analíticos posteriores*, pues observa que en ellos se encuentra respectivamente un análisis de la unidad de la experiencia y el modo en que a esta se llega, es decir, la comprobación por inducción. Ante esto, Gadamer expresa primeramente el aspecto positivo del concepto de experiencia ganado por Aristóteles para después criticarlo y distanciarse.¹⁷

En el inicio de la *Metafísica*, Aristóteles contrasta el saber de un hombre de experiencia con el de uno dedicado a la ciencia. En este contexto, Gadamer no percibe una oposición, sino que considera dicho saber como el momento previo de todo *logos* derivado de la ciencia. Esto es, la experiencia parece apuntar a una unidad como presupuesto de todo principio científico, pues, por ejemplo, cuando el hombre de experiencia sabe que determinado medio tiene un efecto curativo, ese saber se encuentra basado en un conjunto de observaciones que apuntan a algo común (en este caso, que determinado medio produce cura a determinado malestar). En este sentido, "[...] la experiencia no es la ciencia misma", porque "la ciencia

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 422.

¹⁶ *Ib.*, p. 425.

¹⁷ N.B.: Gadamer sigue de cerca los análisis del Estagirita en: *Meta.* 981a-982a y *An. Post.*, 100a-100b.

sabe por qué, en virtud de qué razón tiene este medio su efecto curativo".¹⁸ Sin embargo, lo que interesa a Gadamer de Aristóteles es que, si bien la experiencia no es la ciencia, esta requiere de una unidad observada y lograda por la primera. Ahora bien, la unidad de toda experiencia tiene su correlato en las posibilidades humanas, es decir, la unidad puede ser tal porque existe un modo de retener lo común de las observaciones singulares, la memoria (*mneme*). Al respecto indica Gadamer, "Salta a la vista la escasa claridad que proyecta este tratamiento sobre la relación entre experimentar, retener, y la unidad de la experiencia que producirían ambas cosas".¹⁹ Así, sin la posibilidad de retener lo común de las observaciones singulares sería imposible anticipar lo experimentado en una situación similar, es decir, la planeación.

Hasta este momento el maestro de Marburgo está en acuerdo con Aristóteles. Sin embargo, considera que el Estagirita se encuentra preso del modelo teleológico, en la medida que sus análisis tienen el diseño preparatorio para la unidad de la ciencia, es decir, el saber de principios. La consecuencia de lo anterior se encuentra en considerar que la experiencia es plana o unilateral, todo lejos de esto, la unidad de la experiencia no sucede exclusivamente por inducción, para Gadamer, ella ocurre por el constante derribamiento de anticipaciones creadas por la retención de las observaciones. Esto es, regresando al ejemplo, la observación general de que determinado medio sirve para aliviar un específico malestar no puede ser concebida solo por la suma llana de elementos singulares, lo que falta agregar es que en ese encuentro de individualidad y retención hay un constante des-tipificar lo asegurado, de derribar las certezas concebidas, en otras palabras, la introducción de la negatividad. En pluma de Gadamer:

Y cuando se considera la experiencia solo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas. Esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en un doble sentido, por una parte como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y la confirman, por la otra como la experiencia que se hace.²⁰

Con esto, nuestro filósofo quiere resaltar que la negatividad acompaña siempre el modo en que hacemos experiencia de algo. Ciertamente es que la retención de casos individuales produce una unidad por medio de nuestras expectativas, pero estas siempre están sometidas a su refutación, incluso, las expectativas, que ya reflejan cierta unidad pasaron por un momento

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 426.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 428.

de negatividad, para así conformarse como algo asegurado provisionalmente. En este sentido, la estructura de la experiencia no parte de un presupuesto de generalidad dado de antemano, que solo deba confirmarse. La experiencia surge en nuestro contacto con el mundo, pero sin una finalidad previamente definida, por ello "[...] la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación, sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable".²¹ Sin esta generalidad previamente dada, el tener experiencia implica un constante defraudar proyecciones o expectativas pues ella "solo se adquiere a través de decepciones".²² Cuando estas decepciones no amenazan la unidad retenida de nuestras observaciones y anticipaciones, algo se convierte en experiencia. Así, ella, se vuelve parte de alguien. Entonces, la experiencia no parte de una generalidad dada de antemano, la unidad dada por la experiencia, que puede devenir en ciencia, es lograda por la negatividad, que derriba las tipificaciones falsas y conserva lo confirmado por el objeto con el que se hace experiencia. Lo cual indica en todo momento que hacer experiencia de algo es un acontecer, no se tiene algo previamente estipulado, pues ella "[...] surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso".²³

Ahora bien, si la experiencia tiene en su estructura la negatividad, es decir, la des-tipificación de lo considerado verdadero, ella no puede ejecutarse en abstracto. Todo lo contrario, la experiencia marca el carácter finito de quien la hace. Es decir, la negatividad no puede elevarse hasta el infinito, pues quien la ejecuta se encuentra en una determinada situación y con una finitud incluso existencial y corporal. Aquel que observa que determinado medio alivia un malestar puede estar dispuesto a confirmar o defraudar su observación siempre y cuando el malestar sea soportable o, incluso, se viva. Con esto, lo que se resalta es que el hacer experiencia de algo no puede desprenderse de la situación finita en la que se encuentra el que experimenta, la más clara, la existencia propia. Por tales razones indica Gadamer: "La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora".²⁴ En consecuencia, la esencia de la experiencia responde a una estructura, de la cual se obtiene como resultado el carácter de la finitud. Para Gadamer, el análisis de la experiencia debe permitirnos comprender su finitud.

Sumando, hay que recordar que Gadamer quiere tematizar el modo de ser de la experiencia hermenéutica y, si ella misma es experiencia, debe responder a la estructura originaria que ya se ha develado. Reiterando, a

²¹ *Ib.*, p. 429.

²² *Ib.*, p. 432.

²³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 428.

²⁴ *Ib.*, p. 433.

los ojos de nuestro autor el concepto de experiencia ha sido analizado, en mayor medida, con relación al conocimiento que de ella se puede obtener. Sin embargo, él insiste en que la experiencia implica una doble dimensión, por una parte, el modo en cómo la hacemos y, por otra, la unidad derivada de ella, que llamamos propiamente tener experiencia.

Con todo, hemos concluido que el hacer experiencia nos pone delante de nuestra finitud e historicidad. Siendo así, el autor de *Verdad y método* quiere tematizar que la experiencia hermenéutica cumple con esta estructura, es decir, la experiencia hermenéutica muestra la finitud de la existencia humana y el modo en como hacemos experiencia toda vez que comprendemos. Veamos esto. La hermenéutica muestra que la experiencia que nosotros hacemos tiene su rasgo de historicidad porque nos encontramos en la tradición.²⁵ Ella se encuentra en la lingüística de nuestras costumbres, anticipaciones ante el mundo, valores y prioridades. Así, el lenguaje no es una herramienta que apunta unilateralmente a las cosas, ni mucho menos un objeto para conocer el mundo. Más bien, en el lenguaje se hace presente nuestro vínculo entre lo que llamamos yo y mundo. Con razón "Lo dicho nunca posee su verdad en sí mismo, sino que remite, hacia atrás y hacia adelante, a lo no dicho".²⁶ Por esto decimos que somos lenguaje, porque vivimos siempre en él y este nos dota de un esquema para entendernos ya estando siempre en el mundo. En él navega nuestra familiaridad y nuestro estar en casa, que al mismo tiempo no es nuestro, sino que recoge la voz del pasado y que llega hasta nosotros por la costumbre, el buen juicio, la literatura, la música, el arte, la religión, entre más cristalizaciones que representan la unidad de experiencias que intervinieron ahí donde algo del mundo interpelaba y al afianzarse la experiencia, esta permitió anticiparse a lo aún no presente de la situación y, así, transformarse en un saber que viaja hasta nosotros, nos familiariza y nos forma siempre que nos comprendemos y actuamos en el mundo.²⁷ Por esto afirma el alemán:

En todo nuestro pensar y conocer, estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud.

²⁵ N.B.: La tradición ha sido uno de los conceptos más polémicos y de debate dentro de la hermenéutica, prueba de ello es el conocido intercambio de ideas entre Gadamer y Habermas. Sin embargo, los ataques directos al concepto de tradición se derivan de una comprensión unilateral o parcial de ella. Si bien Gadamer indica que hay diversos modos de relacionarnos con ella, el modo más conocido y explotado es el de la tradición como una autoridad que nos condiciona. En este registro, nos sigue pareciendo importante el análisis que realiza Marcelino Arias en lo que respecta a los modos de vincularnos con la tradición. Puede consultarse: M. Arias, *La universalidad de la hermenéutica ¿Pretensión o rasgo fundamental?* (México: Fontamara, 2010); M. Arias, "Relaciones con la tradición: un diálogo en construcción permanente", en *Gadamer y las humanidades II*, coords. R. Alcalá y J. Reyes (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), pp. 97-105.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 151.

²⁷ N.B.: En esta tesis Gadamer sigue a Aristóteles desde *Política*, 1253a.

Siempre nos sobrepasa. La conciencia del individuo no es el criterio para calibrar su ser.²⁸

El lenguaje es la presencia de nuestra finitud porque nuestro saber del mundo nunca empieza desde cero, sino que en todas las anticipaciones y proyecciones de nuestra existencia se encuentra la voz de la tradición. En ella se encuentra la unidad de la experiencia de aquello que nos es útil, benéfico o dañino. La experiencia del pasado llega a nosotros cada vez que nos encontramos en el lenguaje. Sin embargo, esto no quiere decir que seamos pasivos o totalmente determinados por ella, pues como sugiere el siguiente pasaje: "Si forma parte de la esencia de la tradición el que solo exista en cuanto que haya quien se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición".²⁹ Esto sucede constantemente cuando, por ejemplo, nos encontramos con un texto. Su sentido nos habla, pero siempre es traído para nosotros desde nuestras expectativas. La tradición no implica que la experiencia tenga algo dado de antemano, pues ella orienta nuestro observar y retener, pero no los conduce hacia un conocimiento objetivo determinado, incluso, aun cuando la tradición nos orienta ella puede ser deshecha. Esto no es más que la negatividad, derribar lo dado por típico. Así, la experiencia hermenéutica no es más que la muestra del acontecer de la tradición.

Sin embargo, nuestra época marcada por la ciencia impulsa un reto para nuestra experiencia originaria del mundo. No porque la ciencia trabaje idealmente nuestra experiencia, sino porque la racionalización proveniente de ella produce una fuerte tensión con la tradición. El cálculo homogéneo de las necesidades humanas amenaza con dejar fuera de juego la voz de la tradición. Para Gadamer, este tipo de racionalización es propiamente la que debe ser nombrada técnica. Veamos esto.

II. EXPERIENCIA HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DE LA TÉCNICA

La intención de haber recorrido los fundamentos de la hermenéutica, a través de la *esencia* de la experiencia, se encuentra en reconocer el modo en que la técnica la racionaliza, es decir, la planifica. Para Gadamer, y es ahora lo que tematizaremos, la gran amenaza de la técnica se encuentra en asumir ciegamente que solo por medio de ella se llegaría a una correcta planificación del futuro de nuestras vidas.

Como hemos desarrollado arriba, Gadamer sitúa a la experiencia hermenéutica en su carácter ontológico y no en su preceptiva metódica e histórica de interpretación de textos. Para Gadamer, la experiencia hermenéutica es un modo fundamental de nuestra existencia. Sin embargo, él

²⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 149.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 20.

da un paso más al resaltar el modo en que puede confrontarse la experiencia hermenéutica con la planificación proveniente de la técnica.³⁰ Así, en la obra de 1960, ya en el epílogo, Gadamer sostiene: “En realidad lo que nos plantea la experiencia hermenéutica es un problema filosófico: descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto «técnico» de la ciencia y lograr el reconocimiento de la experiencia hermenéutica”.³¹ No obstante, el desarrollo explícito de este problema tendría que ser reconstruido a partir de los artículos posteriores a *Verdad y método*. En 1966, el filósofo alemán desarrolla el tema de las implicaciones de la técnica contemporánea en un artículo titulado *Über die Planung der Zukunft (Sobre la planificación del futuro)*.³² En este texto, el maestro de Marburgo apunta a que la gran implicación ontológica de la técnica se encuentra en que ella pretende el dominio de la organización social de la existencia humana.

No es una exageración afirmar que, más que el progreso de las ciencias es la racionalización de su aplicación técnico-económica lo que ha originado la nueva fase de la revolución industrial en la que nos encontramos. Creo que no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. Solo así la marcha victoriosa de la ciencia moderna iniciada con el siglo XIX pasa a ser el factor social predominante.³³

Este pasaje nos permite comprender lo que Gadamer quiere acentuar de la técnica. Su preocupación no está en el orden fáctico del uso constante de ella, sino en aquello implícito (de su uso) que se impregna en nuestra comprensión del mundo. Ya en 1981, dice: “Quien utiliza la técnica—y, ¿quién de nosotros no lo hace?— se familiariza con su funcionamiento y, con ello, a través de una renuncia primaria de libertad con respecto a su propio

³⁰ N.B.: En el epílogo que Gadamer introduce para su tercera edición (1972), una vez que ha podido recoger el balance de su *ópera magna* y de sus complementos, observa que su hermenéutica filosófica ha desarrollado tres grandes focos de apropiación y discusión: “la hermenéutica jurídica, la hermenéutica teológica, la teoría de la literatura y la lógica de las ciencias sociales” *Ib.*, 649. En lo que respecta a las apropiaciones y desarrollos en estas líneas de investigación ilustran los trabajos de: M. Aguilar, *Confrontación crítica y hermenéutica* (México: Fontamara, 1998); M. Aguilar, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer* (México: Paideia, 2005); además de reconocer el trabajo de Carlos B. Gutiérrez.

³¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 649.

³² N.B.: Nuestra hipótesis de trabajo se basa en que Gadamer resalta las implicaciones ontológicas de la técnica en este artículo, en años siguientes él amplía el esquema aquí propuesto. Por ejemplo, la descripción de *praxis*, la profesionalización de la vida, el estatuto modélico de la medicina como aquella parte de la ciencia que no se deja determinar solo por la idea de racionalización y la posibilidad de una ética práctica que tenga en cuenta la solidaridad. En el desarrollo de esta sección nos valemos de algunos de estos trabajos, pero para un estudio pormenorizado sugerimos consultar lo recogido en el tomo IV de las *Obras completas*.

³³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 153.

poder-actuar, llega al goce de estas sorprendentes comodidades y alcances que nos facilita la técnica moderna".³⁴ Antes de avanzar hay que mencionar que para nuestro autor no hay una sinonimia entre ciencia y técnica, para él la técnica es una consecuencia del modo de proceder de la ciencia moderna. El maestro de Marburgo comprende que "El fundamento de la ciencia moderna es —en sentido muy nuevo— la experiencia, pues, a partir de la postulación de la idea de un método de conocimiento, el ideal de la certeza se convierte en la medida de todo conocimiento. Solo puede tener valor de experiencia lo que puede someterse a control".³⁵ En este sentido, aquí ya no hablamos de la esencia de la experiencia, sino del valor agregado a ella dado por la ciencia, esto es, que se puede aislar, someter a observación y verificación con la finalidad de obtener sus leyes causales, las cuales son preelaboradas matemáticamente. Con este valor agregado, se logra un sobreponerse ante la naturaleza o el objeto de investigación, el conocimiento de ello le permite a la ciencia intervenir con un "poder-hacer", es decir, con técnica.³⁶

La técnica refiere a ese poder-hacer, a la posibilidad de intervenir con conocimiento en los fenómenos de la naturaleza, del universo, de la materia, de la energía, de la misma composición humana y traer a existencia aquello que antes no se encontraba en la naturaleza. Lo cierto es, como dice Gadamer, que no todos intervenimos, en sentido estricto, con ese poder-hacer, el que lo hace es el profesional.³⁷ Sin embargo, este conocimiento también tiene su distribución general, casi siempre solo en el uso de las aplicaciones de la ciencia. Por ejemplo, día a día hacemos uso de las ondas electromagnéticas en nuestros dispositivos con *wifi*, pero pocos sabemos de sus principios, su intervención en el mundo y su relación con el problema que estas introdujeron al abrir el camino hacia el estudio de la velocidad de la luz y su carácter absoluto. En el uso de estas va también una discusión con Galileo, Newton y, más reciente a nosotros, Einstein.

Si esto es así ¿de qué manera nos relacionamos con la técnica? Aunque nuestra vinculación con ella, la mayor de las veces se encuentra en su uso, Gadamer acentúa que ahí hay *implicaciones ontológicas*. Como vimos en el pasaje de arriba, el uso de la técnica nos crea familiaridad con ella, pero el escritor alemán asevera que en esa familiaridad de uso se encuentra una renuncia primaria de nuestra libertad. De esta manera, nuestro autor estaría apuntando que le cedemos a la técnica el control de nuestra *praxis*. Analicemos esto. En lo que refiere a este último concepto, el de Marburgo sigue a Aristóteles, pues reconoce de él que "*praxis*" refiere a "[...] la forma

³⁴ H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, trad. E. Garzón (Barcelona: Alfa, 1981), p. 43.

³⁵ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, trad. N. Machain (México: Gedisa 2004), p. 17.

³⁶ Cfr. H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 13-14.

³⁷ Cfr. *Ib.*, p. 31.

de comportamiento de los seres vivos en su más amplia generalidad".³⁸ En otras palabras, *praxis* designa "la realización de la vida".³⁹ Pero nuestra forma de realizarla guarda una notable peculiaridad, ella nos sobrepone a la avidez natural.⁴⁰ Los seres humanos no vivimos determinados por el entendido de lo que causa placer, para buscarlo y lo que produce dolor, para evitarlo. Hay algo más, "Solo los seres humanos poseen, además, el *logos* que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto".⁴¹ Este *logos* no refiere preferentemente a la razón, sino al lenguaje y, en él, se encuentra la posibilidad de alcanzar conceptos comunes y comunicar la familiaridad de los vínculos entre sociedad. Así, este sentido común (*sensus communis*) permite anticipar lo que aún no es real y planificar el futuro. Solo así aparece el sujeto político-práctico. Es decir, realizamos nuestros objetivos, nuestros fines, no movidos solo por el placer y el dolor, nuestros objetivos se encuentran mediados por la moralidad de nuestras tradiciones en las que siempre habitamos y conforman nuestro estar en casa, en ellas se encuentra el reconocimiento de nuestra comunidad y sus exigencias, en otras palabras, el *sensus communis*. Nuestro actuar es político en la medida en que nos encontramos siempre vinculados a este sentido común, en palabras de Gadamer, "El saber lo que es útil o nocivo no es deseable en sí, sino en referencia a otra cosa que aún no existe, pero le sirve a uno para ejercer su actividad. Se establece, pues, aquí como nota característica del hombre una superioridad sobre lo actual, un sentido de futuro".⁴² Esto quiere decir que esa familiaridad concomitante a nosotros no nos determina, sino que nos orienta en la proyección de nuestras acciones. A esta capacidad, y según la interpretación de Gadamer, los griegos la denominaron *phronesis*. Como vemos, nuestra *praxis* no refiere a una entrega radical a la

³⁸ H.-G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, p. 61.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ N.B.: Hace falta un estudio pormenorizado de la forma en que Gadamer habla de este sobreponerse con el concepto de *Bildung* en donde sigue muy de cerca a Hegel. Al respecto, Hegel asumía que este concepto representa el movimiento de alcanzar reglas generales al romper la inmediatez propia. Por ejemplo, un diabético ejerce un movimiento de generalidad al romper su apetencia inmediata hacia lo dulce, esta ruptura y proceso permitiría la creación de una regla general; que en este caso sería el cuidado de la salud. Una autocreación que no remite únicamente al mundo propio del individuo, sino a la posibilidad de romper o poner en suspenso lo ya dado como familiar. Estas analogías pueden cotejarse en la sexta parte de la *Fenomenología de espíritu*, titulada "El espíritu". Traducido por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México: Fondo de Cultura Económica, 2017; también el análisis filológico y filosófico de Michel Espange al concepto de "Bildung" en *Vocabulario de las Filosofías Occidentales. Diccionario de los intraductibles*. Vol. I. Barbara Cassin (directora): Traducido al español bajo la coordinación de María N. Prunes; México: Siglo XXI Editores; Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma de Sinaloa; Universidad Anáhuac; Universidad Panamericana; Universidad de Guadalajara, 2018, pp. 211-223.

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 145.

⁴² *Idem*.

avidez natural, sino a sobreponerla. Esto solo es logrado en la familiaridad de nuestra comunidad, la cual nos orienta para actuar, sin embargo, todo esto se encuentra oscurecido y suplantado cuando la técnica nos hace olvidar el sentido de *praxis*, *phronesis* y *sensus communis* por el frío concepto de inteligencia. Tematicemos esto.

En 1963, años antes de que Gadamer reflexionara sobre las implicaciones de la técnica en la planificación del futuro, ya había expuesto, en una conferencia, el modo en que una visión técnica del mundo invade incluso nuestra comprensión de la inteligencia, aquello que consideramos nuestra más amplia diferencia con los mundos no humanos. En esta conferencia titulada *Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz* y dictada para la Asociación Alemana de Psiquiatría, se presenta que el concepto de inteligencia se encuentra delimitado únicamente por su sentido formal, ella refiere únicamente a "[...] una capacidad no definida por lo que se es capaz de hacer, es decir, no definida por el comportamiento del individuo respecto a determinados contenidos del pensamiento".⁴³ En otras palabras, la inteligencia es un poder-hacer abstracto. Esto genera amplios problemas en el modo de comprender la existencia humana, ya que este rasgo distintivo del ser humano se acerca más al entendido de una herramienta, que de una realización de vida. En esta conferencia, Gadamer insiste que el concepto de inteligencia no tiene un desarrollo formal en los griegos, en cambio, en el mundo latino ella designa a una forma de comprensión elevada para la formación y el uso de conceptos. Lo más cercano a esta idea sería el *nous* griego. No obstante, a nuestro autor le interesa acentuar lo desarrollado por Aristóteles, ya que ahí hay una notable distinción con cualquier intento formal de comprender la inteligencia, pues, para el de Estagira, lo que ahora llamamos inteligencia no puede separarse del modo general en que la vida se realiza. Así, habría que comenzar acentuando que la vida no solo se encuentra en los seres humanos sino también en los animales y las plantas. En hombres y animales se encuentra la *phronesis* como la capacidad de previsión, así sostiene el de Marburgo:

Aristóteles, por ejemplo, afirma que determinados animales, también tienen, evidentemente *phronesis*. Piensa, sobre todo, en las abejas, en las hormigas, en los animales que hacen acopio para el invierno y que, por lo tanto (desde un punto de vista humano), conocen la previsión, lo cual implica tener un sentido del tiempo. Sentido del tiempo... esto es lo colosal. Pues no solo significa una elevación del conocimiento: la previsión, sino también asignarle un estatus fundamentalmente distinto: la posibilidad de detenerse antes de perseguir un objetivo inmediato, para entregarse a otra meta más remota y más fija.⁴⁴

Lo que llama la atención en la observación de Gadamer —y haciendo abstracción de los otros modos en que se realiza la vida y el posible sentido

⁴³ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 59.

⁴⁴ *Ib.*, p. 61.

del tiempo en ellos— es la posibilidad de detenerse ante los fines perseguidos y evaluarlos. Esto marcará la gran diferencia de nuestra *praxis*. Aquí no solo hay aseveraciones sobre el modo en que nos realizamos como humanos, sino también la importancia del sentido moral que nos atraviesa. Las observaciones de esta conferencia indican que nuestro modo de realizar la vida implica, entonces, dos dimensiones, por una parte, el “hallazgo de los medios para realizar ciertas tareas”, pero también “la capacidad de determinar esos fines y la responsabilidad adoptada en ellos”.⁴⁵

Así, el desarrollo de nuestra *praxis* no implica solo un poder-hacer, sino la distancia sobre este y la consideración sobre lo que es posible poder hacer en una determinada situación. Esto no es más que el carácter de finitud de la *esencia* de la experiencia. El poder-hacer de nuestra *praxis*, no se reserva al nivel individual de quien pone en marcha esta capacidad, sino que implica siempre “una determinación del contenido”.⁴⁶ Esta determinación es el *sensus communis* que —nuestro filósofo destaca en *Verdad y método* siguiendo el humanismo de Vico— viene a indicar que todo plan o persecución de metas involucra la convención social. El sentido normativo también es parte de la familiaridad dada por el *logos*. Con esto dicho y, en vinculación con *Verdad y método*, cobra más sentido lo que se dice ahí desde las primeras páginas:

108

Lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: *sensus communis* no significa en este caso evidentemente solo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común, sería, pues, de importancia decisiva para la vida.⁴⁷

Ahora bien, la capacidad humana llamada inteligencia, tras la incidencia de la ciencia moderna, no parece reflejar este amplio sentido expresado en una doble dimensión. Ella parece referir más al poder-hacer humano sin importar cuál sea el fin que se le presente. Solo hay una abstracción de ese poder-hacer. La inteligencia se vuelve, entonces, un instrumento. “La inteligencia sería un instrumento especial porque es decididamente universal y no está limitado a un uso específico ni se presta solo para ese uso específico”.⁴⁸ Ella podría encaminarse al dominio de la naturaleza o al conocimiento de cualquier región de la vida con la firme finalidad de asegurar con certeza lo conocido. Así, la inteligencia, entendida como un poder-hacer de carácter universal para intervenir en la naturaleza y sacar de ella lo que antes no existía, se convierte en el sello de garantía de la técnica. Nuestra

⁴⁵ *Ib.*, p. 62.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 63.

⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 50.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 59.

familiaridad en su uso es tal porque la concebimos como fruto de la inteligencia humana, darle a ella las riendas de nuestra determinación práctica no suena algo fuera de lugar ya que ella se encuentra garantizada por la misma capacidad humana. A este conjunto de ideas es lo que Gadamer ha nombrado racionalización de la vida, a saber, el conceder nuestra libertad al uso técnico.

Continuando con el orden de ideas, el autor alemán también asevera que nuestra familiaridad con la técnica, a tal grado que le concedemos la auto-determinación de nuestra praxis, no es del todo ciega, pues, ahora más que nunca, experimentamos las consecuencias de su uso. A la letra se indica: "El problema de la defensa del medio ambiente es la expresión visible de esta expansión totalizadora de la civilización técnica. Esto plantea a la ciencia evidentes problemas, de creciente envergadura, que se ve obligada a encarar ante la opinión pública".⁴⁹ En el uso de la técnica va una doble dimensión, por una parte, la comodidad que ella brinda genera una donación de nuestra libertad a su poder-hacer, pero por otra experimentamos el peligro de nuestra aniquilación justo porque al donar nuestra libertad ya no contemplamos la viabilidad de los fines o la finitud de nuestra existencia, de nuestra praxis.⁵⁰ Sin embargo, aunque esta situación límite está presente para nuestras vidas, lo que nuestro mundo tecnificado propone es la coexistencia a estas circunstancias.

Para decirlo con la conferencia de 1966, ahora nuestra existencia se encuentra junto con el riesgo de nuestro medio ambiente, de la aniquilación, incluso, de nuestros recursos y de las invenciones que podrían terminar con todo lo desarrollado por la humanidad, prueba de ello son las armas nucleares. Así, la planificación del futuro parte de la premisa de que todo proyecto debe conservar la coexistencia de lo desarrollado por la tecnología y la coexistencia humana. En este sentido, la economía y la política estarían centradas en tareas formales: para la primera, la búsqueda del bienestar general y, para la segunda, evitar la autodestrucción general.⁵¹ Aunque estos principios generales pudieran expresar cierta orientación en un mundo tan diverso, para el alemán solo se evidencia incertidumbre, así puede cotejarse:

Y habrá que preguntar aún más radicalmente si la cientificación de nuestra economía y de nuestra vida social —piénsese en investigación de la opinión pública y en la estrategia de su formación—, no ha incrementado o, al menos,

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 19.

⁵⁰ N.B.: En este registro, Klaus Held analiza el poder-hacer de la técnica en esta doble dimensión, en el "placer" que provoca su uso y en el "desgano" que surge por las consecuencias irreversibles para nuestra vida. La diferencia de tratamiento se encuentra en el abordaje de la serenidad heideggeriana. Para su consulta véase: K. Held, "La serenidad como virtud de la época de la técnica", trad. A. Rocha, en *La técnica ¿orden o desmesura?*, en coords. A. Xolocotzi y C. Godina (México: VR, 2009), pp. 15-18.

⁵¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 154.

evidenciado la inseguridad sobre los últimos fines, es decir, sobre el contenido del auténtico orden mundial. Al convertir por primera vez la configuración de nuestro mundo en objeto de planificación científicamente elaborada y controlada, esa científicación no hace sino encubrir la incertidumbre sobre el criterio del orden.⁵²

El punto nodal de esta incertidumbre tiene su base en la práctica de una inmanencia científica y técnica, pues en una época como la nuestra el profesional o experto de la ciencia ofrece las posibilidades de ella, pero si alguien apela a la viabilidad de estas se recurrirá a la ciencia misma.⁵³ Por ejemplo, los desarrolladores de inteligencia artificial ofrecen las grandes ventajas de procesar información con gran rapidez, pero cuando se pregunta por los desplazamientos de trabajo que puede generar la aplicación de esta, la cuestión se traslada al ámbito de las estadísticas o de la psicología social. En la educación esto ya es un problema, el uso de la inteligencia artificial pone un reto a los docentes y su labor, algo que requería ser enseñado en una semana puede ser adquirido, aunque no explicado, comprendido o dialogado, en unas horas. Pero la cuestión por el estatuto del docente ante las posibilidades de la inteligencia artificial es elevada al modo en que esta puede contribuir a la educación, toda vez que el docente tiene una labor que trasciende la transmisión de información.

110

Gadamer menciona que el modo de buscar una planificación del futuro bajo estas premisas abre la puerta a una civilización técnica unitaria: “La creencia de un hombre adaptado a la civilización técnica, que aprende a utilizar un lenguaje civilizado igualmente unitario —y el inglés lleva ya dominio de adoptar este papel—, podría facilitar sin duda el ideal de una administración mundial científica”.⁵⁴

El lenguaje unitario pone sus bases ahí donde se unifica que el poder-hacer de la técnica tiene la posibilidad de dirigir todas las regiones de la vida humana. En consecuencia, las viabilidades de nuestra praxis parecen cederse a la administración tecnocientífica. De esto deja prueba la inmanencia de la ciencia en la que vivimos y mencionamos arriba. Ella genera la carencia del buen juicio. En 1972 aparece un artículo titulado *Theorie, Technik, Praxis* donde el maestro de Marburgo ofrece una regla general a este tipo de comportamiento:

El individuo es incorporado, con una determinada función, a un todo empresarial mayor. Tiene una función bien prevista dentro de la organización —altamente especializada— del trabajo moderno, pero, a la vez, carece de una orientación propia respecto de ese todo. En general, se cultivan las virtudes de la acomodación y el ajuste a esas formas racionales de organización, y se dejan de lado la independencia de juicio y acción. Esta característica se basa en el desarrollo de la civilización moderna y se puede formular como regla general: cuanto más

⁵² *Ib.*, pp. 156-157.

⁵³ Cfr. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 157.

⁵⁴ *Ib.*, p. 165.

racionales son las formas de organización de la vida, tanto menos se practica y se enseña el uso individual del sentido común.⁵⁵

En un mundo donde la división del trabajo profesional inunda las regiones de nuestro poder-hacer, cada vez hay menos dominio del buen juicio. Este refleja el *sensus communis* en el que se compacta la comunidad, donde nos formamos y, por él, no todo lo viable por la ciencia puede hacerse. Parte de nuestra autodeterminación implica la viabilidad de los medios y los fines, que siempre se encuentran acotados a la voz de la común y familiar. Esta posibilidad no puede venir ni suplirse por el poder-hacer de la técnica, pues en ella solo hay un hacer unificado que pierde de vista la dimensión moral de la vida. Un ejemplo muy claro lo encontramos en el campo de la medicina, lo cierto es que hoy en día vivimos más, porque hay más posibilidades de determinar enfermedades y tratarlas, pero también porque las condiciones sociales de hoy son más salubres que en otros tiempos. Sin embargo, parece indicarse que a más poder-hacer sobre nuestra salud y nuestro cuerpo, no hay mayor tranquilidad y goce de la vida, todo lo contrario, se asoma mayor preocupación por estar sano y en forma, lo cual, también genera un desequilibrio en la salud.⁵⁶

La inmanencia que produce la ciencia y la técnica con su aseguramiento certero de experiencia comprobada no basta para la determinación de nuestra praxis. Se requiere un saber que nos ponga distancia ante todo lo posible que de ellas se desprende y nos vincule a la vida situada. De hecho, esto sucede así y la medicina seguiría en el ejemplo. Como bien hemos dicho, hoy las condiciones para determinar y tratar una enfermedad son más amplias y certeras que en otro tiempo, los tratamientos son cada vez más amplios y las condiciones para preservar la vida son mucho mayores. Pero justo en esto último Gadamer observa que el objetivo de la medicina no se trata solo de un poder-hacer, sino de un restablecimiento del equilibrio, y para ello se requiere de buen juicio, es decir, de una toma de distancia frente a todo lo que se puede hacer y deliberar ante los fines y los medios. Un ejemplo muy claro se presenta cuando la vida ha llegado al extremo de que se depende totalmente de artefactos que cumplen con la función que los órganos deberían hacer, sin embargo, ya no pueden más. Ahí, la vida se decide por encima del poder-hacer técnico. Otro ejemplo se nos presenta cuando el tratamiento a un paciente puede seguir hasta el último momento, aun cuando se tiene por sabido que la muerte llegará, ahí hemos observado como las altas voluntarias se justifican por pasar los últimos momentos en casa y en compañía. En estos casos y en muchos más puede observarse como hay una deliberación por encima de las viabilidades técnicas.⁵⁷

⁵⁵ H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 30.

⁵⁶ N.B.: Esta tesis se encuentra magistralmente desarrollada y recurriendo a la tradición de la medicina en: R. Porter, *The greatest benefit to mankind*, (Fontana Press, 1999).

⁵⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *El estado oculto de la salud*, pp. 34-35.

El maestro de Marburgo no exige la creación de un saber nuevo por el cual deba regirse la acción técnica, es decir, la racionalización del mundo. Todo lejos de esto, Gadamer insiste que este saber está ya con nosotros, este saber que hemos llamado buen juicio, *sensus communis*, no es otro que el de la tradición, pues en ella navega la comprensión del mundo desde su carácter propiamente humano y no artificial. La tradición, como esa voz del pasado que actúa en nosotros nos indica aquello que es necesario preservar, aquello que hay que cuidar a toda costa. Con el saber de la tradición no se trata de un rechazo romántico de la ciencia y un aseguramiento del pasado que sabe hacer mejor las cosas, sino de la ruptura del poder-hacer técnico hacia la deliberación de algo viable. Como hemos dicho, la tradición viaja en nuestra lingüística y ella nos dota de un esquema del mundo, la lengua que hablamos nos dota de una familiaridad con lo todavía viable.

No obstante, lo que define las convicciones de las personas y lo que influye en ellas por los mil caminos de la educación directa e indirecta, por mucho que hayan planificado, ordenado y reglamentado los expertos científicos...son en definitiva las personas mismas ligadas a sus tradiciones, cuya conciencia se transforma y sigue influyendo. Pero las personas se irán percatando en nuestro mundo, cada vez más conjuntado, de que no son únicamente las diferencias en el desarrollo económico-técnico las que separan a los pueblos y no es solo superación lo que los une, sino que justamente las diferencias insalvables entre ellos, sus diferencias naturales e históricas, las que nos unen como seres humanos.⁵⁸

La tradición es la que nos forma en nuestra experiencia originaria del mundo y, por tal motivo, de ella se desprenden nuestras convicciones sobre lo viable y lo correcto. Ella, en esencia, destaca el carácter humano de nuestro hacer y ser hechos en la temporalidad de nuestra existencia. Ante la idea de un mundo habitable por la racionalización de la técnica, la tradición es la única capaz de poner distancia a su poder-hacer. En ella se hacen presentes nuestras diferencias, nuestro esfuerzo por deliberar y determinar nuestra *praxis*, esfuerzos que pueden ser abismales con otros a lo largo del mundo y del tiempo, pero aun así ella nos mantiene en el terreno de lo propiamente humano, y si esto es así, la diferencia no se extingue, pues se puede fusionar. La apropiación, actualización o rechazo de la tradición nos mantiene en el diálogo con lo propiamente humano y no en el campo ajeno de lo unificado por el poder-hacer. La viabilidad de lo que se puede hacer únicamente viene de la voz de la tradición. A esta forma de poner a la tradición como lo propiamente humano, como aquello que orienta efectivamente en la *praxis*, Gadamer le nombró "hermenéutica crítica". Esta designación aparece en 1971 del modo siguiente:

La reflexión que plantea una hermenéutica filosófica sería crítica, por ejemplo,

⁵⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 167.

en el sentido de que descubre el objetivismo ingenuo en el que está prisionera una autocomprensión de las ciencias históricas orientada en las ciencias de la naturaleza. [...] En este sentido esa reflexión hermenéutica es filosófica, no porque reivindique una determinada legitimación filosófica, sino al contrario, porque rehúsa una determinada pretensión filosófica. Lo que ella critica no es un método científico como tal, por ejemplo, el de la investigación de la naturaleza o el del análisis lógico, sino la justificación de métodos deficientes en aplicaciones como las arriba descritas.⁵⁹

La hermenéutica se vuelve crítica ahí donde los modos de abordar ciertas regiones de la vida son deficientes. Así, el poder-hacer de la técnica se vuelve impropio ahí donde el objeto no es una posibilidad formal sin contenido, sino la vida enraizada en una situación concreta. La concreción la proporciona la tradición y ella refleja el modo primario de deliberar sobre nuestra praxis. En otras palabras, la hermenéutica quiere recalcar que el desarrollo de nuestra vida nunca puede realizarse en abstracto, ella se realiza en el sentido vinculante de la familiaridad de nuestras comunidades (*sensus communis*), solo así puede aparecer la consideración moral sobre si lo que elegimos nos es adecuado, todo esto implica nuestra *phronesis*.

III.- CONCLUSIÓN

Con todo, la idea de una hermenéutica crítica quiere mostrar las implicaciones ontológicas de la técnica en nuestra praxis. Ella quiere ser un modo de concienciación de los espacios que le cedemos a la técnica en una sociedad basada en la división de trabajo y en un proceder más fundado en sus viabilidades. La racionalización del mundo es una forma en la que el hacer tecnocientífico invade cada vez más las posibilidades de nuestra autodeterminación. Sus efectos nos alcanzan ahí donde consideramos que nuestra experiencia basada en la tradición o en la vida de la comunidad son solo muestra de una cerrazón al alumbramiento de la inteligencia.

Así, la racionalización de cada espacio de nuestra experiencia nos lanza hacia una uniformidad, pero ella no se basa solo en usar lo mismo para determinadas actividades. La comodidad que produce la técnica solo es la dimensión más inmediata. El auténtico problema está en medir nuestros planes, nuestras expectativas, nuestros deseos humanos bajo la racionalización tecnocientífica. Resulta más fácil pensar en una vida fuera de esta tierra que en la finitud humana. No en vano, y como apuntaba Heidegger, por la técnica todo nos parece siempre disponible. Su poder-hacer nos cierra los ojos a lo que es finito, no solo nuestra existencia y la de los demás, sino la de los otros no humanos como las plantas, los animales, los recursos minerales, el agua,

⁵⁹ *Ib.*, pp. 246-247.

entre otros. No es una sorpresa recordar que el agua puede agotarse, pero esto realmente no conmueve, no asombra, pues es más fácil considerar que el poder-hacer técnico tiene que ingeniárselas para abastecernos de ella. Cada vez hay más personas y grupos que nos informan sobre el calentamiento global, la extinción de especies, nosotros mismos experimentamos temperaturas no antes vistas, pero consideramos más viable la coexistencia con estos riesgos que el buen juicio. Así, la hermenéutica no quiere proclamarse adversaria de la ciencia, sino como un saber de límite, ahí donde la finitud ya no es sorpresa.